



TITLE:

断片であるということ - 王國維の『人間詞話』について

AUTHOR(S):

井波, 陵一

CITATION:

井波, 陵一. 断片であるということ - 王國維の『人間詞話』について. 東方學報 2006, 79: 180-212

ISSUE DATE:

2006-09-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/66899>

RIGHT:

斷片であるということ ——王國維の『人間詞話』について

井 波 陵 一

1

王國維の『人間詞話』に對する一般的な評價は、たとえば葉嘉瑩氏の次のような文章に代表されると考えられる。

形式の上で『人間詞話』は中國の舊い傳統的な詩話や詞話の類の作品であるが、觀念の上で靜安先生は畢竟すでに西洋思想の洗禮を受けたことがあり、中國の舊い詩詞に對して新しい觀念と舊い修養とを融合させた極めて精細緻密な見方を少なからず有していた。それゆえ『人間詞話』という書は、他の中國の傳統的な批評書と同じく、理論體系の上でなお多くの疎漏過失を抱えてはいるものの、見解の點で、その新しい觀念と舊い修養との結合がたしかに極めて大きな啓發を讀者に與えたのであり、これまた『人間詞話』という書が今日に至ってもなお人々から重視されるおもな理由にはかならない⁽¹⁾。

ここで注目されているのは、何よりも「新しい觀念と舊い修養との結合」である。しかし、これはあくまでも先驅的な試みとして、言い換えれば、まだ極めて不十分なレベルに止まるものとして捉えられている。もう少し具體的に見てみよう。

王靜安先生の『人間詞話』は、形式の上では中國舊時の詩話や詞話の古い傳統を受け繼いでおり、理論體系と呼べるものなど皆無であるかに見えるが、彼が自分の提出した「境界」に對しておこなった説明から見ると、たとえば「造境」「寫境」「主觀」「客觀」「有我」「無我」「理想」「寫實」などの區分は、明らかに西洋の文學

(1) 在形式上『人間詞話』乃是屬於中國舊傳統的詩話詞話一類的作品，可是在觀念上靜安先生却畢竟已曾接受過西方思想的洗禮，對於中國的舊詩詞有着不少融匯了新觀念與舊修養的極為精闢的看法。因此『人間詞話』一書雖然也和其他一些中國傳統批評的著作一樣，在理論體系上仍有許多疏失缺漏之處，可是在見解方面，其新觀念與舊修養的結合却確實能予讀者以極大之啓發，而這也正是『人間詞話』一書直至今日也仍然為人們所重視的一個主要原因。（葉嘉瑩『王國維及其文學批評』127頁，中華書局，1980年）

理論の少なからぬ影響を受けている。彼が中國文學のために批評體系を構築し新しい道を開こうとしたことが、はっきり見て取れる。ただ残念なことに彼の理論内容はその詞話という形式によって枠を嵌められてしまい、それゆえその中の重要な批評概念や批評術語の定義、およびその理論と実践の結合關係に對して、いずれも周到な系統的説明を成し遂げるには至らなかったものであり、これはもちろん極めて遺憾な點である⁽²⁾。

葉氏も指摘する通り⁽³⁾、中國の文學批評には固有のスタイルがあり、それを理解していなければ的を射た批評を展開することはできない。王國維はその資格をきちんと備えていた。したがって、問題は「舊い修養」ではない。あくまで「新しい觀念」である。何が足りないのか。「理論體系」である。葉氏は決して王國維を批判しているわけではない。むしろ敬意をこめてその業績を紹介・解説している。たとえば、次のような評價は中國文學批評史における王國維の役割の大きさを存分に強調したものと言えるだろう。

靜安先生が早期に書きたいささかの雜文は、今日において表面的に見れば啓蒙時期の、完備された體系を持たない瑣末で雑多な概念に過ぎないが、これらの概念はすべて彼が西洋思想と接觸して以後、別個の文化の光の中で、中國の傳統文學の意義と價值について新たに評價を試みたという覺醒を示している。これらの雜文を通してはじめて、我々は靜安先生が新しい批評の道筋を開拓する中で、彼の重要な觀念が次第に成熟していく過程をきちんと見出すことができるのだ。これらの雜文の中の「紅樓夢評論」に至っては、彼が完全に西洋の哲理によって中國文學を解釋しようと考えた大膽な試みである。彼のこの試みは過分の牽強附會が原因で生じた錯誤や失敗をもつものの、こうした失敗は新しい理論を試す際にはつきものの過程であり、他方、こうした失敗もまた靜安先生の文學批評が中國の舊い傳統に回歸する

(2) 王靜安先生的『人間詞話』，在形式上雖然承襲了中國舊日詩話詞話的古老傳統，似乎全無理論體系可言，可是從他對自己所提出的「境界」所做的一些說明來看，如「造境」「寫境」「主觀」「客觀」「有我」「無我」「理想」「寫實」等區分，則無疑的也曾受有西方文學理論不少的影響。他之想要為中國文學建立批評體系和開拓新徑的用心，乃是顯然可見的。只可惜他的理論內容為其詞話之形式所拘限，因而對其中一些重要的批評概念和批評術語的義界，以及其理論與實踐相結合的關係，都未能做周密的系統化的說明，這當然是一種極大的缺憾。（同前，313頁）

(3) 因為中國文學批評，雖一向偏重於主觀直覺式的評賞，然而這種評賞却畢竟並不是漫無標準的猜測，一首詩雖然可以有多种可能的解說，然而在中國舊傳統中，却原來也仍是存在着一種共同的感受和思辨之方式，以及正確的聯想與解說之途徑的，因此舊學的修養就成為了評賞中國舊文學時所必具的一項重要基礎，具有這種基礎才能真正與舊文學發生共鳴而掌握其真正的精神與意旨之所在。（同前，142～143頁）

ことになった潜在的要因を説明できないわけではない⁽⁴⁾。

しかし、最後の一文にはどこか引っかかるものを感じる。しかもその違和感が何に由来するかをたどり直してゆくと、結局は王國維の文學批評に對する評價の仕方そのものにまで行き着かざるを得ない。「紅樓夢評論」の「失敗」は、中國の「舊い傳統」への「回歸」を導いたのだろうか。その「回歸」は結果として『人間詞話』における「理論體系」の不備を招いたのだろうか。

2

王國維は「叔本華與尼采〔ショーペンハウアーとニーチェ⁽⁵⁾〕」の中で次のように述べている。

ショーペンハウアーは鋭い直觀と深い研究によって、我々の本質が意志であり、その倫理學上の理想はまた意志の寂滅にあることを證明した。しかし、意志の寂滅が可能であるか否かは、一つの解決できない疑問である（その批評は、拙著「紅樓夢評論」第四章を見よ）。ニーチェもまた意志を人の本質としたが、ショーペンハウアーの倫理學上の寂滅説には疑問を抱き、この意志を寂滅しようと欲するもの、また一つの意志であると言った。かくてショーペンハウアーの倫理學から出て、反對の方向に赴き、幸いにもショーペンハウアーの倫理學上の不満足な點について、その美學の中に模倣すべき點を見出したのである。ほかならぬ天才論と知力の貴族主義こそ、超人説のモデルとなり得たのである。要するに、ニーチェの説は、徹頭徹尾その〔ショーペンハウアーの〕美學上の見解を發展させて、これを倫理學に應用したのであり、ハルトマンの無意識の哲學が、その〔ショーペンハウアーの〕倫理學の見解を發展させたようなものである⁽⁶⁾。

(4) 靜安先生早期所寫的一些雜文，雖然今日從表面上看來只是屬於啓蒙時期的一些沒有完整體系的瑣雜概念而已，可是這些概念却無一不顯示着他與西方思想接觸以後，在另一種文化的光照中，要對中國傳統文學之意義與價值重新加以衡定的覺醒。唯有透過這些雜文，我們才能眞正看到靜安先生在開拓新的批評途徑中，他的一些重要觀念之逐漸成長的過程。至於在這些雜文中的「紅樓夢評論」一文則是他設想着完全以西方哲理來解釋中國文學的一種大膽的嘗試。雖然他這一次的嘗試有着不少因過份牽強附會而造成的錯誤和失敗，但這種失敗一方面既是嘗試新理論所必經的過程，而另一方面則這種失敗也未嘗不可說明靜安先生的文學批評之所以終於又回歸到中國舊傳統的潛在的因素。（同前，128頁）

(5) 『教育世界』に發表された王國維の論文については、本稿末尾に一覽表を附載した。

(6) 叔本華由銳利之直觀，與深邃之研究，而證吾人之本質爲意志，而其倫理學上之理想，則又在意志之寂滅。然意志之寂滅之可能與否，一不可解之疑問也（其批評見拙著紅樓夢評論第四章）。尼采亦以意志爲人之本質，而獨疑叔氏倫理學之寂滅說，謂欲寂滅此意志者，

すでに「紅樓夢評論」において、ショーペンハウアーの學說に對する疑念を表明し、その疑念を基礎にしてショーペンハウアーとニーチェの比較を試みたことが分かる。當の「紅樓夢評論」第四章「紅樓夢之倫理學上之價值」では、ショーペンハウアーが一個人の「解脫〔意志の寂滅〕」を説きながら、世界の「解脫」に言及しないのは、人類および萬物の根本は同一であるという主張と兩立しないではないか、と質している⁽⁷⁾。「解脫」の問題は『紅樓夢』の主人公賈寶玉の決斷をどのように捉えるかという、作品解釋の根幹に關わる問題であるだけに、いくらショーペンハウアーの學說であろうとも譲ることはできないという姿勢が強く表れていると言えよう⁽⁸⁾。この衝突が端的に示すように、最も共感を寄せたショーペンハウアーの學說をもってしても、『紅樓夢』が描こうとした世界を過不足なく説明するには至らなかった。葉氏も指摘するように、これが王國維に一つの轉機をもたらしたことは間違いない。彼が本格的に哲學研究を志したのは光緒28年（1902）の春であり、光緒33年（1907）に著した「自序」によれば、その道筋は次のようであった。

もともと身體が弱く、性格も憂鬱であり、人生の問題が、日々私の前を往復したため、ここに至ってはじめて哲學に従事することを決心した。このとき私の讀書の指導者となったのも、藤田氏〔藤田豐八〕にほかならない。翌年〔光緒28年〕春、はじめてフェアバンクスの社會學およびジェヴォンズの論理學、ヘフディングの心理學の半ばまでを讀んだが、購入した哲學の書物が届いたので、しばらく心理學を中斷して、パウルゼンの『哲學概論』、ヴィンデルバントの『哲學史』を讀んだ。當時これらの書物を讀んだ方法は、もとより以前に英語の讀本を讀んだのと変わらない。幸いすでに日本語が讀めたので、日本語のこの種の書物を参照して讀み、その大略に通じることができた。『哲學概論』や『哲學史』を終え、翌年はじめてカントの『純粹理性批判』を讀んだが、先驗的分析論まで進むと、ほとんどまっ

、亦一意志也。於是由叔氏之倫理學出、而趨於其反對之方向、又幸而於叔氏之倫理學上所不滿足者、於其美學中發見其可模倣之點。即天才論與知力的貴族主義、實可爲超人說之標本者也。要之、尼采之說、乃徹頭徹尾發展其美學上之見解、而應用之於倫理學、猶赫爾德曼之無意識哲學、發展其倫理學之見解者也。（『靜安文集』）

- (7) 夫由叔氏之哲學說、則一切人類及萬物之根本、一也。故充叔氏拒絕意志之說、非一切人類及萬物各拒絕其生活之意志、則一人之意志亦不可得而拒絕。何則、生活之意志之存於我者、不過其一最小部分、而其大部分之存於一切人類及萬物者、皆與我之意志同、而此物我之差別、僅由於吾人知力之形式。故離此知力之形式、而反其根本而觀之、則一切人類及萬物之意志、皆我之意志也。然則拒絕吾一人之意志、而殊殊自悅曰解脫、是何異決蹄涔之水而注之溝壑、而曰天下皆得平土而居之哉。佛之言曰、若不盡度衆生、誓不成佛。其言猶若有能之而不欲之意。然自吾人觀之、此豈徒能之而不欲哉。將毋欲之而不能也。故如叔本華之言一人之解脫、而未言世界之解脫、實與其意志同一之說不能兩立者也。

たく理解できなくなったので、それ以上讀まず、ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』を讀んだ。ショーペンハウアーの書物は、思考が精密で筆致が鋭く、この年に前後して二度讀み、次いでその『十分なる根據の公理の四つの根について』『自然における意志について』や文集などに及んだ。とりわけ『意志と表象としての世界』の中のカント哲學の批評は、カント哲學に通じる鍵となった。二十九歳〔光緒31年、1905〕になって、改めてカントの書を読んだところ、以前のような障害はなかった。これに續いてカントの『純粹理性批判』のほかに、倫理學や美學にまで及び、今年になって、第四次の研究に従事したところ、障害はさらに少なくなり、障害となる箇所は、たいていその説が成り立ち得ない箇所だと悟った。これはかつて學問に志した時には思い及ばなかったことであり、今日また自ら慰めを覚えることでもある。このほかにロックやヒュームの書物も、時に涉獵した。ここ數年來の學問の大略はこの通りである⁽⁹⁾。

光緒31年に改めてカントの『純粹理性批判』に挑戦した時には、その導きとなるショーペンハウアーの學說に對しても、いわば一定の留保をつける餘裕を持ちながら臨んだことになり、その結果、「障害はさらに少なくなり、障害となる箇所は、たいていその説が成り立ち得ない箇所だと悟った」という地點にまで到達したのである。「かつて學問に志した時には思い及ばなかった」という感慨には、まさか自分が西洋哲學の研究に従事することになるとは思いもよらなかったという意外の念に加えて、最初はまったく齒が立たなかったカント哲學をも批判的に吸収するほどの蓄積ができたことに對する一種の自信が含まれているだろう。とすれば、そこには人生の問題を的確に考察できる理論體系への希求と、そうした體系が決して完璧なものではあり得ないという洞察とが、

(8) 「紅樓夢評論」第五章「餘論」の言葉を借りるなら、王國維は『紅樓夢』を「能く個人の事實に就きて人類全體の性質を發見」した作品だと考えており、その意味で一個人と人類全體が切り離されて扱われることを認めるわけにはいかないのである。

(9) 體素羸弱、性復憂鬱、人生之問題、日往復於吾前、自是始決從事於哲學。而此時爲余讀書之指導者、亦即藤田君也。次歲春、始讀翻爾彭之社會學及〔器〕文之名學、海甫定心理學之半。而所購哲學之書亦至、於是暫輟心理學、而讀巴爾善之哲學概論、文特爾彭之哲學史。當時之讀此等書、固與前日之讀英文讀本之道無異。幸而已得讀日文、則與日文之此類書參照而觀之、遂得通其大略。既卒哲學概論、哲學史、次年始汗德之「純理批評」、至先天分析論、幾全不可解、更輟不讀、而讀叔本華之「意志及表象之世界」一書。叔氏之書、思精而筆銳、是歲前後讀二過、次及於其「充足理由之原則論」「自然中之意志論」及其文集等。尤以其「意志及表象之世界」中汗德哲學之批評一篇、爲通汗德哲學關鍵。至二十九歲、更返而讀汗德之書、則非復前日之窒礙矣。嗣是於汗德之純理批評外、兼及倫理學及美學、至今年、從事第四次之研究、則窒礙更少、而覺其窒礙之處、大抵其說之不可持處而已。此則當日志學之初所不及料、而在今日亦得以自慰藉者也。此外如洛克、休蒙之書、亦時涉獵及之。近數年來爲學之大略如此。〔靜安文集續編〕

せめぎ合う形で共存していたことになる。だからこそ「自序二」において、

私が哲學に疲れてかなりの時間が経つ。哲學上の説は、おおむね愛せるものは信頼できないし、信頼できるものは愛せない。私は眞理を認識したが、一方でまたその誤謬を愛する。偉大な形而上學、莊嚴な倫理學および純粹な美學、これらは我々がはなはだしく好むものである。しかしその信頼できるものを求めれば、むしろ知識論〔認識論〕上の實證論、倫理學上の快樂論および美學上の經驗論にある。信頼できると知りつつも愛せず、愛せると感じつつも信頼できない。これがここ二三年の最大の煩悶であり、最近の嗜好が、しだいに哲學から文學に移り、その中に直接的な慰めを求めようとした理由である⁽¹⁰⁾。

といった告白をせざるを得ない。したがって、「哲學から文學へ」という方向轉換を、たとえば「普遍から個別へ」という言葉に置き換え、「大きな」眞理を一氣につかみ取るのではなく、「小さな」眞理（すなわち「直接的な慰め」）をそのつど探究していくスタイルに變化したと見る解釋はそれなりに成立する⁽¹¹⁾。しかし、「小さな」眞理の探究がそのまま「大きな」眞理の斷念を意味するかどうかについては、いま少し慎重に考えてみる必要があるだろう。それは「體系」というものをどのように捉えるかという問題と密接に關係する。「詞話」のスタイルを取った『人間詞話』のスタイル——これは不毛な同語反復なのだろうか。

3

『人間詞話』については、大きく分けて通行本と手稿本と呼ばれる2種類のテキストが存在する。通行本は光緒34年（1908）10月から3回に分けて『國粹學報』に發表された64則を中心とするものであり、手稿本（中國國家圖書館藏）は合計127則から成る⁽¹²⁾。

(10) 余疲於哲學有日矣。哲學上之説、大都可愛者不可信、可信者不可愛。余知眞理、而余又愛其謬誤。偉大之形而上學、高嚴之倫理學、與純粹之美學、此吾人所酷嗜也。然求其可信者、則寧在知識論上之實證論、倫理學上之快樂論、與美學上之經驗論。知其可信而不能愛、覺其可愛而不能信。此近二三年中最大之煩悶、而近日之嗜好、所以漸由哲學而移於文學、而欲於其中求直接之慰藉者也。

(11) 拙稿「躍動する精神——王國維の文學理論について」132～137頁（『中國文學報』42、1990年）參照。

(12) 通行本には「未刊稿」「刪稿」「附錄」などが附け加えられており、その内譯は諸本によって異なるが、現在では本編64則のほか、手稿本にそのまま残された50則を「未刊稿」、手稿本で削除の印がつけられた13則を「刪稿」、手稿本以外の關連記事28則を「附錄」として備えたテキストが一般的である。手稿本は從來126則とされてきたが、現在では127則と数えるのが一般的である。諸本の系譜については、通行本に據った馬自毅『新ノ

すでに諸家が指摘するように、手稿本127則から通行本64則を選択すること自体に王國維の「整理」の意圖が現れており、さらにその排列に變更が加えられていることを見れば、詞（ひいては文學）に對する王國維の批評意識が自覺的に再構築されていることは明らかである。この點に異論を唱える人はおそらくいないだろう。また、その中心概念が、通行本第1則〔以下、斷りのない番號はすべて通行本による〕において、

詞は境界を最高價值とする。境界があればおのずから高い風格を形成し、おのずから名句が生まれる。五代・北宋の詞がひとときわ抜きん出る理由はこの點に存する¹³。

と宣言された、その「境界」であることも衆目の一致するところである。したがって、たとえば葉氏はすでに挙げた著書の中で、『人間詞話』之基本理論——境界說」という一節を設けて、その含意について詳しい分析をおこなっている。おそらくこのような試みは枚舉に違がないであろう。しかし、いま注目したいのは「境界」の意味するところそれ自体ではない。「境界」の意味するところそれ自体が王國維自身によって明確に定義されなかったことをどう捉えるかという問題である。葉氏はここでもまた、本稿第1節で引用した文章と同様の發言を繰り返している。

しかし残念なことに『人間詞話』は畢竟舊い傳統の詩話や詞話のスタイルという制限を蒙っており、ポイントの提示をおこなうのみで、精密な理論的解明に従事することはできず、それゆえそれが蓄え育んだ理論の雛型と提出された詩詞評價の精義とは、いずれも舊時の詩話や詞話の曖昧模糊・根據不明という通弊を免れず、立論や説明の上でつねに明瞭さや周到さに缺ける點が存在したのである¹⁴。

ここで求められているのは「精密な理論」であり、葉氏の考察もまた、詞話という舊式のスタイルに散りばめられた「境界」の全體像の再現という方向に進んでいる。これ

、譯人間詞話』（三民書局、1994年）の「導讀」に含まれる「版本簡介」が分かりやすい。なお、手稿本127則の排列を見る場合には吳洋注釋『人間詞話手稿本全編』（内蒙古人民出版社、2003年）が便利である。これは126則について注釋を施した滕威惠『人間詞話新注』（齊魯書社、1981年）と、後に觸れるように、127則について内容による再構成を試みた佛維『新訂《人間詞話》・廣《人間詞話》』（華東師範大學出版社、1990年）に基づくとされるものである。

(13) 詞以境界爲最上。有境界則自成高格，自有名句。五代北宋之詞所以獨絕者在此。

(14) 然而可惜的是『人間詞話』畢竟受了舊傳統詩話詞話體式的限制，只做到了重點的提示，而未能從事於精密的理論發揮，因之其所蘊具之理論雛型與其所提出的某些評詩評詞之精義，遂都不免於舊日詩話詞話之模糊影響的通病，在立論和說明方面常有不盡明白周至之處。（『王國維及其文學批評』213頁）

は陳良運氏の系統化¹⁵⁾についても言えることであり、さらには『人間詞話』全体の系統化を試み、「未刊稿」「刪稿」「附録」を含め、その排列を「總合」した佛雛氏の『新訂《人間詞話》』、および『人間詞話』以外の文學論を「總合」した『廣《人間詞話》』の構想¹⁶⁾にも共通するものであろう。

しかし、西洋の哲學・美學研究を基礎として得られた術語や概念を適宜用いながら書き留められた詞評が、相對的に「雜然とした」手稿本127則の中から、おおまかに言って、冒頭に「境界」論を集約し、次いで個別作品・作家論を配置し、最後に表現と形式に関する議論をまとめた64則に精選されたことの意義は、決して軽く扱われるべきではない。王國維は64則をみずから選び出し、明らかに「總論—各論—總論」の發想に基づいて並べ直したのである¹⁷⁾。もちろん形式は詞話にはかならない。しかし、これはいわゆる「舊い傳統」の詞話と変わらないのだろうか。冒頭の9則で繰り返す「境界」について語り、また第26則、第29則、第51則、第63則など具體的に詞句を引用した箇所においてもそれを用いながら、彼はなぜその定義を論理的に、あるいは別の言い方をすれば辭書的に明確にしなかったのか。なぜ詞話という形式が帶びざるを得ない、斷片であることに起因する「曖昧さ」の中に、「新しい¹⁸⁾」用語を持ち込んだのか。この問題については、二つの答えが考えられる。第一は、傳統的な形式に「逃げ込んだ」ものの、その枠内に収まりきれず、かつて馴染んだ西洋風の術語を使ってしまったというものである。第二は、文學批評について斬新な考えを持っていたが、詞話という形式に束縛されて、それを活かしきることができなかったというものである。ただし、第一の答えはあくまでそのような假定も成り立ち得るというに過ぎない。この立場を取る人は事實上無きに等しく¹⁹⁾、第二の答えが一般的であると思われる（少なくとも王國維が残したもの

(15) 陳良運『中國詩學批評史』（江西人民出版社，1995年）607頁。その圖は蔣永青『境界之「眞」：王國維境界說研究』（中國社會科學出版社，2001年）132頁に引かれている。

(16) 『新訂《人間詞話》』は「通論之部」と「分論之部」に大別され、前者は詩的本體論・詩的創作論・詩的鑑賞論・詩的發展論、後者は唐以前・唐・五代・北宋・南宋・元・明・清に區分される。『廣《人間詞話》』も同様だが、「分論之部」に殷周・秦・晉が追加されている。

(17) 馬致遠を取り上げた第63則、白仁甫を取り上げた第64則は、詩詞の後を承けた曲に関する餘論とみなせばよいだろう。

(18) ここではもちろん西洋の文學理論に影響された使用法としての新しさを指す。「境界」の場合、葉氏の著書（219～220頁）に見えるように、元來は佛教用語である。

(19) 王國維に「主觀唯心主義者」のレッテルを貼る見解においても、『人間詞話』の意義はいちおう認められている。たとえば、「境界說」在中國近代美學發展史上有所貢獻、但却留有顯著的悲觀主義的沒落情感的痕跡（陳元暉『王國維與叔本華哲學』82頁，中國社會科學出版社，1981年）というように。

について積極的に考えようとする人々はそうであろう)。しかし、この二つの答えは、王國維について好意的な評価を下すか否かで真っ向から對立するように見えるものの、じつは新舊の裂け目の中に『人間詞話』を位置づけるという点では奇妙に一致している。ここに第三の答えを提出したい。すなわち、王國維は文學批評について斬新な考えを持っていたからこそ、詞話という形式を選択した、というものである。

4

『人間詞話』第54則には次のように言う。四言詩が行きづまると楚辭が現れ、楚辭が行きづまると五言詩が現れ、五言詩が行きづまると七言詩が現れ、古詩が行きづまると律詩絶句が現れ、律詩絶句が行きづまると詞が現れた。思うに文體というものは長い間通行していると、使われる度合いも多くなり、おのずから紋切り型になってしまう。非凡な人々ですら、その文體において新鮮な表現を生み出すことは難しくなり、それゆえ敬遠して他の文體を作り、そうやってみずから活路を見出そうとする。あらゆる文體が當初隆盛を極めながら、最後には衰退してしまうのも、すべてこのためである。それゆえ文學において後代は前代に及ばないという説を、私は信じようとは思わない。ただし一つの文體に限って言うならば、この説はもとより動かし難い⁽²⁰⁾。

この一則には、文學全體の直線的な發展もしくは衰退というものを認めず、各種の文體が、先行する文體の成就を踏まえつつ（あるいはそれと格闘しつつ）、それぞれその限界に達するまで新鮮な表現を生み出してやまないという連關の中に文學の持續性を見出そうとする王國維の態度が明確に示されている。『宋元戲曲考』の冒頭に置かれた「一代には一代の文學がある」という宣言も、それぞれの時代を代表する文學（たとえば詩・詞・曲）が表現の限界を目指すという点で獨自性を守りつつ（具體的には千古の傑作を生み出しつつ）、しかもそのことによってのみ連關を保つ（つまりは文學というものを持続せしめる）という認識にほかならない。したがって、王國維にとってはそれぞれの文體が生み出す表現のレベルが問題なのであり、それが最高度に達しているとみなせば、文體の相違など本質的に問わなくてもよいのである。たとえば、第3則におい

(20) 四言敝而有楚辭，楚辭敝而有五言，五言敝而有七言，古詩敝而有律絶，律絶敝而有詞。蓋文體通行既久，染指遂多，自成習套。豪傑之士，亦難於其中自出新意，故遁而作他體，以自解脫。一切文體所以始盛終衰者，皆由於此。故謂文學後不如前，余未敢信。但就一體論，則此說固無以易也。

て次のように言う。

有我の境界があり、無我の境界がある。「淚眼 花に問うも 花語らず、亂紅秋千を飛び過ぎ去く」、「堪う可けんや 孤館の春寒を閉ざすに、杜鵑の聲裏 斜陽の暮」というのは、有我の境界である。「菊を采る 東籬の下、悠然として南山を見る」、「寒波 澹澹と起こり、白鳥 悠悠と下る」というのは、無我の境である。有我の境では、我〔という主體〕を中心に物を観るので、〔對象とした〕物にはすべて我〔という主體〕の色彩が附着する。無我の境では、〔對象とした〕物に即してその物を観るので、何が我なのか、何が物なのか分らない。古人の詞には有我の境を描いたものが多いが、端から無我の境を描けないというわけではない。これ〔無我の境〕は才能に秀でた人物であればおのずから立ち立てることができる²¹⁾。

ここで「有我の境」の例として挙げられているのは、馮延巳の「鵲踏枝（庭院深深）」と秦觀の「踏莎行（霧失樓臺）」であり、「無我の境」の例として挙げられているのは、陶淵明の「飲酒」第五と元好問の「潁亭留別」である。王國維は「無我の境」により傾きながらも、決して兩者を切り離しているわけではないし、ましてや詩と詞との間に文體としての優劣を見出しているわけでもない。第8則においては、

境界には大小の差があるが、それによって優劣をつけない。「細雨に魚兒出で、微風に燕子斜めなり」は、「落日 大旗を照らし、馬鳴いて風蕭蕭たり」に及ばない、などと簡単には言えない。「寶簾 閑ろに掛く 小銀鉤」は、「霧は樓臺を失い、月は津渡に迷う」に及ばない、などと簡単には言えない²²⁾。

と述べ、前の例では杜甫の二首の詩（「水檻遣心」と「後出塞」）を、後の例では秦觀の二首の詞（「浣溪沙（漠漠輕寒）」と「踏莎行（霧失樓臺）」）を比較して、「境界」の大小は優劣と無関係であることを論じている。四つの例がいずれも最高のレベルに達した表現として引き合いに出されていることは言うまでもない。さらに第25則においては次のように言う。

「我 四方を瞻るに、蹙蹙として騁する所靡し」は、詩人が生を憂えたものである。「昨夜 西風 碧樹を凋す。獨り高樓に上り、望み盡くす 天涯の路」がこれ

(21) 有有我之境，有無我之境。「淚眼問花花不語，亂紅飛過秋千去」「可堪孤館閉春寒，杜鵑聲裏斜陽暮」，有我之境也。「采菊東籬下，悠然見南山」「寒波澹澹起，白鳥悠悠下」，無我之境也。有我之境，以我觀物，故物皆著我之色彩。無我之境，以物觀物，故不知何者爲我，何者爲物。古人爲詞，寫有我之境者爲多，然未始不能寫無我之境。此在豪傑之士能自樹立耳。

(22) 境界有大小，不以是而分優劣。「細雨魚兒出，微風燕子斜」，何遽不若「落日大旗，馬鳴風蕭蕭」。「寶簾閒掛小銀鉤」，何遽不若「霧失樓臺，月迷津渡」也。

に類する。「終日 車を馳せて走るも、問うべき所の津を見ず」は、詩人が世を憂えたものである。「百草千花 寒食の路、香車 繋ぎて誰が家にか在る」がこれに類する⁽²³⁾。

前の例は『詩經』小雅「節南山」と晏殊の「蝶戀花（檻菊愁煙）」、後の例は陶淵明「飲酒」第二十と馮延巳の「鵲踏枝（幾日行雲）」である。文體としての優劣はまったく考えられていない⁽²⁴⁾。同じことは散曲についてもあてはまるのであり、第63則には次のように言う。

「枯藤 老樹 昏鴉。小橋 流水 平沙。古道 西風 瘦馬。夕陽西に下り、斷腸の人 天涯に在り」。これは元人の馬東籬〔馬致遠〕の「天淨沙」小令である。

寥寥たる數語で、深く唐人の絶句の妙境を得ている。元代の詞人は、誰一人としてこの境界をうち立てることができなかった⁽²⁵⁾。

「文學において後代は前代に及ばないという説を、私は信じようとは思わない。ただし一つの文體に限って言うならば、この説はもとより動かし難い」という主張の後半部分も、決して單純に受け取ることはできない。物理的な時間の前後によって一律に優劣が決まるはずもないことは、唐詩・宋詞といった範疇においてすでにそうであるし、たとえ後代に至ったとしても、それだけで自動的に劣るとみなされるわけではない。實際、例外的にそうした詞人が存在する。第51則と第52則においてそれぞれ次のように言う。

「明月 積雪を照らす」、「大江 日夜流る」、「中天 明月を懸く」、「黄河 落日圓し」といった境界は、千古の壯觀と言えよう。これに類する句を詞に求めてみると、ただ納蘭容若の塞上の作品、たとえば「長相思」の「夜深 千帳の燈」や「如夢令」の「萬帳の穹廬 人酔い、星影搖搖として墜ちんと欲す」だけが、幾分か近い⁽²⁶⁾。

(23) 「我瞻四方，蹙蹙靡所騁」，詩人之憂生也。「昨夜西風凋碧樹。獨上高樓，望盡天涯路」似之。「終日馳車走，不見所問津」，詩人之憂世也。「百草千花寒食路，香車繫在誰家樹」似之。

(24) 第53則の後半で、「然謂詞必易於詩，余未敢信。善乎陳臥子〔陳子龍〕之言曰：「宋人不知詩而強作詩，故終宋之世無詩。然其歡愉愁苦之致，動於中而不能抑者，類發於詩餘，故其所造獨工」。五代詞之所以獨勝，亦以此也」と述べているように、表現しようとする感情と、それを言語化する形式との間に本質的な亀裂が生じていないことが重要なのである。

(25) 「枯藤老樹昏鴉。小橋流水平沙。古道西風瘦馬。夕陽西下，斷腸人在天涯」。此元人馬東籬「天淨沙」小令也。寥寥數語，深得唐人絕句妙境。有元一代詞家，皆不能辦此也。

(26) 「明月照積雪」「大江流日夜」「中天懸明月」「黄河落日圓」，此種境界，可謂千古壯觀。求之於詞，唯納蘭容若塞上之作，如「長相思」之「夜深千帳燈」，「如夢令」之「萬帳穹廬人酔，星影搖搖欲墜」，差近之。

納蘭容若は自然の眼で景物を観察し、自然の舌で感情を表現した。これは初めて中原に入って、まだ漢人の風氣に染まっていなかったため、このように眞率切々たり得たのである。北宋以來、唯一の存在である²⁷⁾。

第51則の四つの詩句は、謝靈運の「歲暮」、謝朓の「暫使下都夜發新林京邑贈西府同僚」、杜甫の「後出塞」、王維の「使至塞上」のそれであり、これらの詩句が持つ「境界」に匹敵するものとして納蘭性徳の詞句を挙げたのである。したがって、問題とすべきはあくまで「紋切り型」になった文體にしがみついて「紋切り型」になった表現を生み出し続けることだと言えよう。

このように、『人間詞話』は表現の成就の核心を、文體の枠を越える形で「境界」という一語に集約しながらも、その絶對的な定義に踏み込もうとしない。「造境＝理想」「寫境＝寫實」といった西洋風の議論を展開する（第2則）一方、第7則では、

「紅杏の枝頭 春意鬧がし」は、「鬧」の字をあてがうことによって境界が餘すところ無く現れた。「雲破れ月來り 花は影を弄ぶ」は、「弄」の字をあてがうことによって境界が餘すところ無く現れた²⁸⁾。

と言い、また第29則では

少游の詞の境界はひじょうに凄婉である。「堪う可けんや 孤館の春寒を閉ざすに、杜鵑の聲裏 斜陽の暮」に至っては、凄厲とすら言い得る。東坡がその後の二句を賞賛するのは、なお皮相的である²⁹⁾。

と述べて、むしろ論理的な定義から遠ざかろうとしているかに思えるほどである。さらに第26則においては、「三種類の境界」の存在すら想定する。

古今の人々のうち大いなる事業や大いなる學問を成就した者は、必ず三種類の境界を経過している。「昨夜 西風 碧樹を凋す。獨り高樓に上り、望み盡くす 天涯の路」というのが第一の境界である。「衣帶漸く寬きも終に悔いず、伊の爲なれば人は憔悴するに消得す^{あた}」というのが第二の境界である。「衆裏 他を尋ねること千百度、頭を回らせて驚見すれば、那の人は正に在り、燈火闌珊たる處」というのが第三の境界である。これらの語は大詞人でなければ言うことができない。しかし三つの詞を唐突にこうした意味に解釋することは、おそらく晏〔殊〕・歐〔陽脩〕

(27) 納蘭容若以自然之眼觀物，以自然之舌言情。此由初入中原，未染漢人風氣，故能眞切如此。北宋以來，一人而已。

(28) 「紅杏枝頭春意鬧」，著一「鬧」字，而境界全出。「雲破月來花弄影」，著一「弄」字，而境界全出矣。

(29) 少游詞境最爲凄婉。至「可堪孤館閉春寒，杜鵑聲裏斜陽暮」，則變而爲凄厲矣。東坡賞其後二語，猶爲皮相。

諸公に同意してもらえないだろう³⁰。

みずから告白するように、もはや忠實な詞評とは言い難いほどである。しかし、第7則、第29則、第51則に示された「多様な境界」、第26則に述べられた「三種類の境界」すなわち「段階的な境界」は、「境界」が作品の優劣を劃一的に定義しようとする術語では決してないこと、したがってこれを根底に据えた批評が、體系という言葉が無意識のうちに豫想させる、作品に対して一分の隙も無く適用される理論體系の構築などはじめから目指していないことを明らかにしているのではないだろうか。

その意味するところを考える上で、少し長くなるが、哲學研究の際に著された「論性」という文章の冒頭に近い部分を見てみよう。

いま性〔人の本性〕というものが、果たして先天的に得られるのか、それとも後天的にそれを知るのかを問うてみよう。先天的に知ることができるものは、知識〔認識〕の形式であって、知識の材質には及ばない。性はもとより一つの知識の材質である。もし後天的に認識されるものだと言うのであれば、認識されたものはまた性ではない。なぜなら、我々が経験上認識する性は、遺傳や外部の影響を受けたものが少なくなく、それが性の本來の面目でないことは、もとよりすでに久しいからである。それゆえ、性というものは我々の知識を超えている、と斷言する。

人の性が我々の知識を超えていることは、以上の通りである。そこで人の性を論じようとする者は、空想の領域に馳せるのでなければ、どうしても経験の上からこれを推論せざるを得なくなる。〔中略〕経験の上から立論すると、善惡二元論の枠の中で堂々巡りせざるを得ない。しかし我々の知識は、必ずそれに関する統一的説明を求めるのであり、決してこの善惡二元論によって満足することはない。そこで性善論・性惡論および超越的一元論（すなわち性には善もなければ不善もないという説、および善もなし得るし不善もなし得るという説）が次々と現れた。そもそも経験をベースにして性を論じた場合、論じられたものは眞の性ではないけれど、それでも矛盾するには至らない。経験を超越して、それに関する統一的説明を求めるようになると、反對〔眞に向から對立する〕の説であっても、我々はその一方を保持することができるが、最終的に自己矛盾を來さずにはすまされない。なぜなら、経験を超越した場合、我々にはもちろん言論の自由があるものの、経験上の事實を

(30) 古今之成大事業・大學問者、必經過三種之境界：「昨夜西風凋碧樹。獨上高樓，望盡天涯路」，此第一境也。「衣帶漸寬終不悔，爲伊消得人憔悴」，此第二境也。「衆裏尋他千百度，回頭驚見〔驚然回首〕，那人正〔却〕在，燈火闌珊處」，此第三境也。此等語皆非大詞人不能道。然遽以此意解釋諸詞，恐爲晏・歐諸公所不許也。

説明しようとする時には、またもやみずから言ったことの辻褄を合わせて、再び二元論に返らざるを得ないからである。それゆえ古今を通じて性を論じる人々が自己矛盾を來すのは、必然の理なのである。いま古人の論性の説を略述して、その矛盾を明らかにする³¹⁾。

この一文の性格を最もよく表す言葉は「必然の理」であろう。たとえ誰が何をどう言おうと、「必然の理」によって結論は決まっているからである。かくて『尚書』の「大禹謨」「仲虺之誥」「湯誥」以下、歴代の文獻が俎上に載せられることとなった。そこでは、「孟子の性論が二元論であることは、まったくはっきりしている」、「かくして荀子の性惡説の一元論は自分自身によって破綻してしまう」、「彼〔周敦頤〕の性善説は、その樂天的性質と道德を尊崇する気持ちから出たものにほかならず、論理學上の必然の根據は無いのである」、「明道〔程顥〕の性論は、宋儒の中で最も根據薄弱なものとなっている」、「伊川〔程頤〕の説は、氣を離れて性を言うならばその性善の一元論を維持することができが、もしも氣を性の中に置けば純然たる空間的善惡二元論である」、「朱子の性論は伊川と同じであり、二元論と言わざるを得ない」、「陸象山の考えは、程伊川と同じく、氣を性から區別し、性を善としているから、性と氣を合わせて言うならば、これまた二元論となる」等々、軒並み容赦のない批判が浴びせられている。「必然の理」である以上、下される判定は全面的に正しいか誤っているかのいずれかであり、それこそ留保の餘地など存在しない。このお手並みはまことに鮮やかである、といちおう述べておこう。しかし、たとえすべての的を射た議論であるとしても、後味が悪いという印象は否めない。なぜなら、あらかじめ構築された理論や根據が、全體を掌握するものとして有無を言わず「暴力的に」振る舞っているからである。

これは「論性」よりいまだ少し穏やかに感じられる「釋理」においても本質的に同様である。

- (31) 今試問性之爲物，果得從先天中，或後天中知之乎。先天中所能知者，知識之形式，而不及於知識之材質。而性固一知識之材質也。若謂於後天中知之，則所知者又非性。何則，吾人經驗上所知之性，其受遺傳與外部之影響者不少，則其非性之本來面目，固已久矣。故斷言之曰，性之爲物，超乎吾人之知識外也。

人性之超乎吾人之知識外，既如斯矣。於是欲論人性者，非馳於空想之域，勢不得不從經驗上推論之。（中略）從經驗上立論，不得不盤旋於善惡二元論之跨下。然吾人之知識，必求其說明之統一，而決不以此善惡二元論爲滿足也。於是性善論性惡論及超絕的一元論（即性無善無不善説，及可以爲善可以不善説），接武而起。夫立於經驗之上以言性，雖所論者非眞性，然尙不至於矛盾也。至超乎經驗之外，而求其說明之統一，則雖反對之説，吾人得持其一，然不至自相矛盾不止。何則，超乎經驗之外，吾人固有言論之自由，然至欲說明經驗上之事實時，則又不得不自圓其説，而復反於二元論。故古今言性者之自相矛盾，必然之理也。今略述古人論性之説，而暴露其矛盾。

我々は種々の事物に對して、その共通點を發見すると、それを抽象して一つの概念を作り出し、ついでまた一つの名稱を與え、それを長らく用いているうちに、この概念をある特別なものとみなして、その本源を忘れてしまう。たとえば「理」の概念はその一つにほかならない。わが國の言語における「理」の字の意味の變化は、西洋の「理」の字の意味の變化と、まるで同じ軌跡をたどっている。ここにその概要を述べる³²。

という前置きで始まる「釋理」も、ある意味でその「必然的」な同一性を立證しようとしているからにはほかならない。言ってみれば普遍性＝全體性に根據を置くと稱する「正論」の暴力を、王國維も結果的に行使したことになるのだ。おそらくこの點こそが、かの「信賴できると知りつつも愛せず、愛せると感じつつも信賴できない」という疲勞に満ちた告白を生み出したのであろう。このアンビバレンスには、混沌とした世界に合理的な秩序を與える理論に魅力を感じつつも、その理論内容そのものの限界を知り、さらに（これが重要な點であるが）堅固な理論體系の構築および適用が「必然的に」内包する排他性（＝獨りよがり）を自覺せざるを得なかった王國維の心情というものがよく現れている。そこでなされた決斷は、本稿第2節の最後で觸れたように、「哲學から文學へ」という方向轉換であつた。しかし、それは理論の放棄ではない。すでに見てきたように、『人間詞話』には「境界」を核心とする内容が提示されている。それでは體系はどうなったのか。むろん體系も存在するのだ、ただし從來とはまったく異なる性質のものとして。——それを明らかにするために、まず藝術批評の概念に關する一つの考察を取り上げてみたい。

5

断片（あるいは断章）と體系とをお互いに相容れないものとして捉える思考法から「積極的に」自由になることは果たして可能なのか——この問いに一つの答えを與えたのが、ヴァルター・ベンヤミンの『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』（1919年）である。ベンヤミンは同書第一部「反省」Ⅲ「體系と概念」の冒頭で次のように述べている。

ロマン主義者たちの思考に、ひとつの方法的な經緯度網を——つまり、そこに彼

32) 吾人對種種之事物、而發見其公共之處、遂抽象之而爲一概念、又從而命之以名、用之既久、遂視此概念爲一特別之事物、而忘其所從出。如理之概念、即其一也。吾國語中理字之意義之變化、與西洋理字之意義之變化、若出一轍。今略述之如左。

らのもろもろの問題解決、および彼らのもろもろの体系的な措定〔命題設定〕一般が書き込まれているであろう、そのような経緯度網を——敷き、これを反省媒質という概念で捉えようとする試みに對しては、二つの疑問の聲があがるだろう。まず第一の疑問は——それは、これまでの研究文獻のなかで、懷疑的な、もしくは否定的—修辭的な口調で、繰り返し投げかけられてきているのだが——、〈ロマン主義者たちはそもそも体系的に考えたのか、あるいは、彼らはその思考においてそもそも体系的な關心を追求したのか〉、というものである。第二の疑問は、〈そうした体系的な根本思想は——そういうものが存在するとしてだが——なぜ、かくも奇妙に不可解な、それどころか神祕化するような表現スタイルで書かれているのか〉、というものである⁽³³⁾。

そもそも体系的に考えたのかという第一の疑問、かりに体系的に考えたとして、なぜ神祕化するような（非論理的な、と置き換えてもいいだろう）表現スタイルで書かれているのかという第二の疑問は、これまで見てきたように、『人間詞話』における王國維の態度を考える際にも當てはまる。彼の場合には曖昧模糊とした印象主義的批評が詩話や詩話の傳統に由來するものとされ（第二の疑問に對する答え）、それゆえその体系的思考については、個々の術語の使用はともかくとして、總體的に否定的判斷が下され（第一の疑問に對する答え）てきたのである。したがって、ロマン主義者たちに對するベンヤミンの分析は、王國維の体系的思考について積極的に評價する際に大きな手がかりを與えてくれるだろう。

ベンヤミンはまず次のように答えている。

これを最も正確で、最も疑問の餘地のないかたちで表現するならば、〈彼らの思考は、体系的な思考の筋道に關係づけることができる〉ということ、〈ある座標體系を——それをロマン主義者たち自身が完全なかたちで示していようといまいと——適切に選び出しさえすれば、彼らの思考は、實際に、この座標體系のなかに書き込むことができる〉ということは證明しうるのだ⁽³⁴⁾。

ここで言われる「ある座標體系」とは何を指すのだろうか。一般に想像される體系の一種と考えていいのだろうか。もちろんそうではない。ベンヤミンが採り當てようとしているのは、この引用文の直前において、「輕々しく口にしてはならないのだが」という斷り書きをつけながらも、フリードリヒ・シュレーゲルが兄に宛てた書簡の言葉、「體系とはまったく別のものであるところの、體系の精神」なのである。この「體系な

(33) 浅井健次郎譯『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』75頁、ちくま學藝文庫、2001年）。ただし、ルビ（おもにカタカナ表記された原語）た傍點は原則として省いている。

(34) 同前、76頁。

らぬ體系」を捉えようとするのが、シュレーゲルの神祕主義の本質であった。

『アテネウム』誌時代のフリードリヒ・シュレーゲルにとって、絶対的なものとは、たしかに、藝術という形態をとった體系であった。がしかし、彼はこの絶対的なものを体系的に捉えようとしたのではなく、むしろ逆に、體系を絶対的に捉えようとしたのだ。このことが、彼の神祕主義の本質だった³⁵。

「絶対的なものを体系的に捉える」という表現にはそれほど違和感を覚えないだろう。通常「科学的」とか「実証的」とか稱しながら、我々は絶えずそれに似た作業をおこなっているからである。それに對して、「體系を絶対的に捉える」——これはどういうことだろうか。ベンヤミンは次のように言う。

初期のロマン主義におけるこの神祕的術語〔系〕は、機知 (Witz)³⁶という形式のなかで、最も普遍的な役割を演じている。フリードリヒ・シュレーゲルとともに、ノヴァーリスやシュライアーマッハーもまた、機知の理論に關心を寄せた。機知の理論は、シュレーゲルの諸断章のなかで、大きな廣がりをもって多面的に展開されている。根本において、それは、神祕的術語〔系〕の理論にほかならない。神祕的術語〔系〕の理論とは、體系を名で呼ぶ試み、すなわち、體系をひとつの神祕的な個體的概念において捉える、しかもそのとき、この概念のなかには体系的な諸連關が含まれてあるという風に捉える、そのような試みである。そこには、ひとつの連續した媒質的連關、つまり諸概念の反省媒質、という前提がある³⁷。

ここにはベンヤミンにとって重要な三つの術語が用いられている。すなわち一つは「名」、一つは「反省」、いま一つは「媒質」である。「名で呼ぶ」、すなわち「名づけ」について、ベンヤミンは「言語一般および人間の言語について」(1916年)の中で、「人間の言語の本質とは、人間が事物を名づけることを謂う」、「名において人間の精神的本質は自己を神に傳達する」と述べている³⁸。また、

(35) 同前, 85頁。

(36) 浅井氏の譯注に、「ベンヤミンがここで言及するロマン主義的機知は、「知」、「悟性」、「エスプリ」、「才氣」、などの意味を基盤としていると言えるが、そこにはまた——「機知」が「神祕的術語〔系〕」あるいは「反省媒質」の概念と關係づけられる以上——「異質なものを結びつける能力」(「異質なものを結びつける」は「比喩」を説明する言葉ともなりうるが、機知と比喩は親縁性をもっている、別の言語形式である)という意味が、重要な要素として含まれていると思われる」という。

(37) 同前90～91頁。

(38) 浅井健次郎譯『ベンヤミン・コレクション1 近代の意味』14・15頁、ちくま學藝文庫、1995年。なお、「神」についてベンヤミンは、「純粹な認識の總體としてのみ、哲學は神を考へることができるし、また考へねばならないのである」(「來たるべき哲學のプログラム」)1917～18年、ちくま學藝文庫『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』363頁)と述べている。

ある精神的本質にあつて傳達可能なものが、そのまま直接に、この精神的本質の言語にほかならない。ある精神的本質にあつて (an) 傳達可能なものにおいて (in), この精神的本質は自己を傳達する。すなわち、どの言語も自己自身を傳達する。あるいは、より正確にいえば、どの言語も自己自身において自己を傳達するのであり、言語はすべて、最も純粹な意味で傳達の〈媒質〉(Medium) なのだ。能動にして受動であるもの (das Mediale), これこそがあらゆる精神的傳達の直接性〔無媒介性〕をなし、言語理論の根本問題をなすものである⁽³⁹⁾。

というように、「媒質」という術語も用いている。「體系をひとつの神祕的な個體的概念において捉える」という行爲は、たとえばベンヤミンが引用したノヴァーリスの言葉を借りるなら、「いくつかの理念を一舉にびたりと言ひ表わそうとして、われわれはなんとしばしば、言葉の乏しさを感じることだろうか」という歎き、あるいは逆に、「ひとつの理念がいくつかの名をもつことは、この理念にとって好都合である」という確信をともないつつ、「ポエジー」「批評」「藝術作品」等々、際限もなく積み重ねられる⁽⁴⁰⁾。際限もなく積み重ねられるが、しかし、一過性のもの、失效したものとして次々にうち棄てられていくことはない。それらの概念には「體系的な諸連關が含まれてある」からである。この「體系的な諸連關」とは「絶對者もしくは體系のうちにある、絶えざる一様な連關⁽⁴¹⁾」であり、それは絶對者が「反省媒質」であることによって生み出される。

シュレーゲルの絶對者 (das Absolutum) の概念は、フィヒテに比べて十分に規定されている。この絶對的なもの (das Absolute) は、それ自體としては、〈反省媒質〉(Reflexionsmedium) と呼ぶのが最も正しいであろう。シュレーゲルの理論的哲學全體は、この名辭〔術語〕でもって、包括的に言い表わすことができる⁽⁴²⁾。

ここでまず「反省」という概念を見ておきたい。「反省」という術語は『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』第一部の標題ともなっており、ベンヤミンの考察の出発点をなしている。

初期ロマン主義の認識論の基礎をベンヤミンは「反省」の立場としてとらえている。反省とは思惟の内部構造である。一體、思惟はどんな對象にむかうばあいでも、つねに同時に思惟自身を思惟する。このように自己自身へ屈折し、自己自身のうちへ還ってゆく思惟の作用が反省とよばれる。思惟は根底的には自己思惟であるとい

(39) 同前12～13頁。

(40) 『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』譯者解説(460～461頁)参照。

(41) 同前68頁。

(42) 同前。

う立場は、フィヒテにはじまるドイツ観念論に共通なものであるが、ロマン派はこれを独自の仕方です徹しようとするのである。

まず初期のフィヒテの『知識學』(1794年)の根本思想との関係が問題にされている。シュレーゲルとノヴァーリスの思想とともに、フィヒテの絶対的自我の観念論に觸發されて生まれた。ただし普通フィヒテとロマン派との親近性をいう場合は、フィヒテの「生産的構想力」や「知的直観」の概念が注目されるのに反して、ベンヤミンはむしろフィヒテの核心を反省の概念のうちにみとめ、ロマン派はこの同じ概念をさらに徹底することによって、フィヒテ的宇宙とは別な空間を開いたと考えるのである。ベンヤミンはフィヒテ的な知的直観をロマン主義から、徹底的に閉め出そうとしている。ロマン主義的な反省は直観ではなく、むしろ體系的思惟であり、概念的把握 Begreifen である、というのがベンヤミンの根本的テーゼの一つである⁴³。この「反省」が「體系的思惟」であるということを端的に表すのは、ベンヤミンの次のような言葉だろう。

反省のうちには、〔中略〕二つの要素が存している。すなわち、直接性 (Unmittelbarkeit) と無限性 (Unendlichkeit) である⁴⁴。

言うまでもなく「直接性」とは「體系をひとつの神祕的な個體的概念において捉える」要素であり、「無限性」とは「この概念のなかには體系的な諸連關が含まれてあるという風に捉える」要素である。これを別の形で言い表せば、

ロマン主義がその認識論を反省概念に基づいて根據づけたのは、ただたんに、反省概念が認識の直接性を保證したから、というだけでなく、同様に反省概念が、認識過程のある獨特な無限性を保證したからである。反省する思惟は、すべての先行する反省をそれに續く反省の對象とするというみずからの完結不可能性により、この無限性にとってのある特別な體系的意味を獲得した⁴⁵。

反省とは、體系を絶対的に捉えようとする志向的行爲であり、そしてこの行爲に

(43) 『ドイツ・ロマン主義』譯者解説161～162頁、『ヴァルター・ベンヤミン著作集4』晶文社、1970年)。

(44) 『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』45頁。ちなみに譯者の注には次のように言う。「『直接性』と『無限性』の概念は、ベンヤミンにとって、ロマン主義的思考の解明においてのみ重要なものではなく、そもそもベンヤミン自身の思考を深く規定している概念である。それらは「媒質」(Medium)の概念と緊密に結びついている。この連關がはじめて明確なたちで現われるのは、『言語一般および人間の言語について』(1916年)においてである(ちくま學藝文庫『ベンヤミン・コレクション1』13ページ参照)」。なお、ここでいう13ページの文章とは、本稿に引用したものである。

(45) 同前38頁。

適った表現形式が、概念なのである⁽⁴⁶⁾。

ということになるだろう。さらに、この「反省」に「媒質」を結びつけた「反省媒質 (Reflexionsmedium)」について、ベンヤミンは「絶対的なもの」を「反省媒質」と呼んださきほどの引用の注釋で次のように言う。

この Reflexionsmedium という名辭のもつ二重の意味は、この場合には、いかなる不明確さもともなっていない。というのも、一方において、反省それ自體がひとつの媒質であり（これは、反省が絶えざる連關をなすことによる）、他方において、ここで問題となる媒質とは、そのなかで反省が展開してゆくような媒質だからである（なぜなら、反省は、絶対的なものとして、己れ自身のうちで展開してゆくからである⁽⁴⁷⁾）。

「反省媒質」におけるこの運動をノヴァーリスはロマン化 (Romantisieren) と稱し、シュレーゲルとともに數學でいう「累乗 (das Potenzieren)」にほかならないと主張している⁽⁴⁸⁾。これは藝術批評においてどのような意味を持つのだろうか。ベンヤミンは言う。

ロマン主義者たちおよび思辨的哲學にとって、〈批判的〔批評的〕〉という名辭〔術語〕は、客觀的に生産的であること、深い〔思辨的〕思慮に基づいて創造的であることを意味した。〈批判的〔批評的〕である〉とは、思考〔思惟〕を、あらゆる束縛〔結びつき、結合〕を越えて高揚させることを、もろもろの束縛がもつ虚偽性への洞察のなかからいわば魔法のように眞理の認識がはばたくほどに高く、思考を高揚させることを、意味した⁽⁴⁹⁾。

またシュレーゲルが「普遍的なものを漂いつつ捉える」と述べたことについて、ベンヤミンは、

普遍的なものを捉える様を、「漂いつつ」と表現しているのは、シュレーゲルが『アテネウム斷章』116番において暗示しているように、普遍的なものを捉えることが、いかなる考察のなかにもそのままずっと居座り續けてしまうことなく、無限にみずからを高めてゆく反省の、本分だからである⁽⁵⁰⁾。

とコメントしている。「漂う」「居座り續けない」、さらには「無限に」という態度は、みずからを未完成のもの、未完結のものとして認識し、「いま—ここ」には「まだ—な

(46) 同前88～89頁。

(47) 同前71頁。

(48) 同前69頁。

(49) 同前96頁。

(50) 同前138頁。

い」ものの存在を自覚することにほかならない。「真理の認識」は決して充足されるものではない。ただし、それは必然的なものであり、そのつど未完成に終わるがゆえに永續的なものなのである。

ロマン主義者たちは、批判〔批評〕という名辭〔術語〕のもとに自分たちの努力の避けがたい不十分さを認めると同時に、それをひとつの必然的な不十分さに見なそうとし、そしてそのようにして究極的には、この批判〔批評〕という概念において、——こう言い表わすことができるとすればだが——無誤謬性の必然的不完全性、というものを暗示したのである⁶¹⁾。

浅井氏は、シュレーゲルやノヴァーリスの断片（断章）のうちに宿る「絶対的な形式⁶²⁾」への志向性を、ベンヤミンは初期ロマン主義特有の「体系的思考」の働きとして捉えるのである、と解説する⁶³⁾。それでは、こうした「志向性」に類する要素を『人間詞話』に見出すことは可能であろうか。

6

『人間詞話』における體系性を見出そうとする時、その要になる術語は言うまでもなく「境界」である。「境界」は果たして「反省媒質」のような役割を擔っているのだろうか。改めて第1則を見てみよう。

詞は境界を最高價值とする。境界があればおのずから高い風格を形成し、おのずから名句が生まれる。五代・北宋の詞がひとときわ抜きん出る理由はこの點に存する。「詞は境界を最高價值とする」以上、その表現は「境界」を有することを最高價值とする。個々の表現はそれぞれ「直接的に」「境界」を獲得することができるし、また獲得しなければならぬ。それはすでに本稿第4節で見たように、「闢」「弄」といった僅か一字の存在によって獲得できるものであるし（第7則）、一人の詞風を指す「凄婉」という評語として具體化されるものでもある（第29則）。いわば「境界」はそこかしこに現れる。その一方で、「境界」という最高價值を獲得することはそのつどの最終目標

61) 同前98頁。ちなみに「無誤謬性の必然的不完全性」と譯された原語は die notwendige Unvollständigkeit der Unfehlbarkeit である。

62) 浅井氏によれば、「『絶対的な形式』とは、〈絶対者〉(das Absolutum) ないし「絶対的なもの」(das Absolute) のなかでの、直接的かつ連續的に媒介された、嚴密な、無限な、充溢した、統一的な、全體においても個別的な關係においても同一性の法則を満たしている——すなわち〈主觀—客觀〉構造をもたない——、思惟の反省連關のもつ形式」である。『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』譯者解説452頁。

63) 同前460頁。

でありながら、そのつどの達成によって完結することはない。まさしく「無誤謬性の必然的不完全性」という性質をもつのであり、それはすでに紹介した第26則の「三種類の境界」に端的に表れている。この第26則は二つの点で注目に値する。一つはこれが王國維自身の當時の心境を表したものであるということ⁵⁴、いま一つは手稿本127則においては第2則の位置を占め、その第1則においても第一の境界を表す「昨夜 西風 碧樹を凋す」が引かれていることである⁵⁵。すでに見たように、第26則に引かれた三首の詞の解釋は、王國維自身、必ずしも原作者の創作意圖に沿っていないことを認めたものだが、あえてそのような「強引な」試みが書き留められ、しかも手稿本第2則として残されたのは、自分がその時点までに、眞理を體系化した西洋哲學に對する憧憬の念（「望み盡くす 天涯の路」）、その必死の習得（「伊の爲なれば人は憔悴するに消得す」）、眞理の眞の所在の認識（「那の人は正に在り、燈火闌珊たる處」）という段階を経てきたこと、およびその意義を言語化しておきたかったからであろう。注目すべきは、それぞれの段階が「境界」だということである。したがって、この一則が手稿本の冒頭とも言うべき位置を占めているのは、彼が各段階における自分のあり方を、たとえば憧れるだけで何も知らない自分（第一の境界）、ただやみくもに知識を詰め込んでいる自分（第二の境界）というように、「否定」すべきものとして次の段階に移ったのではなく、それぞれを「肯定」しつつもそこに止まり得ない結果として「連關的に」次の段階へ踏み込んだという自己認識が、『人間詞話』創作の根本として明確に位置づけられたことの現れにほかならないのである⁵⁶。いわば通常の普遍的な體系を一度は精力的に消化吸收しようとした人物——當時の中國においては極めて例外的な存在であったということはいくら強調しても足りないだろう——が、たんにそれを放棄するのではなく、そのあり方を「境界」の獲得の一例として位置づけながら、それを具體的な詞句に事寄せたとみなしてよい。「境界」は達成され、しかもそれによって連關するのである。

さらに第5則と第6則に注目してみよう。

自然界に存在する物は、相互に關係し合い、相互に制約し合う。しかしそれを文學および藝術において描寫した場合には、必ずその關係づけられた箇所や制約された部分を忘れ去ってしまう。それゆえ寫實家であっても理想家である。またどのような虚構の世界であっても、その材料は必ず自然に求め、しかもその構造も必ず自

54) この点については、拙稿「王國維の歴史研究——アヴァンギャルドの時代に」（『アヴァンギャルドの世紀』宇佐美齊編、京都大學學術出版會、2001年）参照。

55) この詞句はそのほか通行本第25則（手稿本119則）に引かれている。

56) 『新訂《人間詞話》・廣《人間詞話》』の巻頭に載せられた手稿本の寫眞によれば、内容の變更に關わるような修正は一切ない。

然の法則に従う。それゆえ理想家であっても寫實家である⁵⁷⁾。

境界とは景物だけを言うのではない。喜怒哀樂もまた人の心の中の一境界である。それゆえ眞の景物や眞の感情を描くことができた場合には、境界が有るといい、そうでなければ境界が無いという⁵⁸⁾。

文學・藝術における描寫は「關係づけられた箇所や制約された部分」を忘れさせるものであり、それが可能になるのは「眞の景物や眞の感情を描く」ことによってである。これは「もろもろの束縛がもつ虚偽性への洞察のなかからいわば魔法のように眞理の認識がはばたくほどに高く、思考を高揚させること」にはかならない。「眞」は、他者に關係づけられ、他者の制約を蒙っているがゆえに見えなくなってしまったものを表現することの中に見出される。大小様々な「境界」（第8則）は「眞」を獲得することにおいて個別に直接的に見出されるものであるが、一方でまた個別の「眞」は「境界」を有するものとして無限に連關しているのである。「境界」には大小のみならず、前後もなければ（本稿第4節冒頭で引いた第54節参照）、第62則に、

「昔 倡家の女と爲り、今は蕩子の婦と爲る。蕩子行きて歸らず、空牀獨り守り難し」、「何ぞ高足に策して、先ず要路の津に據らざる。爲す無くして貧賤を久しくし、輾轉 長えに苦辛す」。これらは淫と鄙の最たる例と言うべきである。しかし淫蕩な表現・下劣な表現と見なさないのは、それが眞であることによる。五代・北宋の大詞人もそうである。淫蕩な表現が無いわけではないが、讀者はひたすら作品の切實さが人の気持ちを動かすと感じるのである。下劣な表現が無いわけではないが、讀者はひたすら作品のエネルギーがいっぱいに廣がっていると感じるのである。淫蕩な表現と下劣な表現の缺陷は、淫蕩と下劣がもたらす缺陷ではなく、不眞面目な表現がもたらす缺陷であることが分かる。「豈に爾を思わざらんや、室是れ遠ければなり」という。しかし孔子は「未だ之を思わざるなり、夫れ何の遠きことか之有らん」と言った。その表現が誠實さを缺いているのを嫌ったのである⁵⁹⁾。

(57) 自然中之物、互相關係、互相限制。然其寫之於文學及美術中也、必遺其關係・限制之處。故雖寫實家、亦理想家也。又雖如何虚構之境、其材料必求之於自然、而其構造、亦必從自然之法則。故雖理想家、亦寫實家也。

(58) 境非獨謂景物也。喜怒哀樂、亦人心中之一境界。故能寫眞景物眞感情者、謂之有境界、否則謂之無境界。

(59) 「昔爲倡家女、今爲蕩子婦。蕩子行不歸、空牀難獨守」。「何不策高足、先據要路津。無爲久貧賤、輾轉長苦辛」。可謂淫鄙之尤。然無視爲淫詞・鄙詞者、以其眞也。五代・北宋之大詞人亦然。非無淫詞、讀之者但覺其親切動人。非無鄙詞、但覺其精力彌滿。可知淫詞與鄙詞之病、非淫與鄙之病、而游詞之病也。「豈不爾思、室是遠而」。而子曰：「未之思也、夫何遠之有」。惡其游也。

というように、上下もない。「境界」は「眞」なる表現の連關がそのうちにおいて無限に實現されていくことによってのみ展開されるのである。いま少し積極的に言い換えれば、「境界」とは「眞」なる表現の連關を無限に實現させることによって自己を展開するのである。

第9則において、王國維は嚴羽の興趣說と王士禛の神韻說を引き合いに出して次のように言う。

嚴滄浪の『詩話』に、「盛唐の諸人の特質は、興趣にこそある。たとえば羚羊が角を木にひっかけて姿を隠し、足跡も見つからぬようにする類である。それゆえその絶妙なポイントは、透徹玲瓏としていながら、ギュッとつかみ取ることができない。空間に響く音、物に備わる形姿、水に浮かぶ月、鏡に映る像のように、言葉は盡きるとしても意は窮まることがない」という。私が思うに、北宋以前の詞もまたそのようである。しかし滄浪がいう「興趣」や阮亭がいう「神韻」は、その表面的な事柄に觸れたに過ぎず、私に取り出した「境界」の二文字が、その本源を探るには及ばない⁶⁰⁾。

この一則について、葉氏は、

滄浪のいう「興趣」は、感受作用そのものが感じ發する活動に重きを置くようであり、阮亭のいう「神韻」は、感興が引き起こす言外の情趣に重きを置くようであり、靜安のいう「境界」に至っては、引き起こされ發せられた感受の、作品における具體的な現れに重きを置くようである⁶¹⁾。

と説明し、嚴羽と王士禛が注目したのは「空靈」、王國維のそれは「質實」だと述べており、さらに後者は前者よりも「反省思考的詮釋」に富むと評價する。この「反省」は「眞を失って空虛に流れたりしない」ことを指すと思われるが、もちろんベンヤミンの言う「反省」と同列に論じることとはできない。いみじくも葉氏自身、「ようである(似)」と言わざるを得ないように、三者の相違を明確に定義することはほぼ不可能に近い。ちなみに「興趣」については、

言語表現は終っても、その情緒が無限にたゆとうところに「興趣」が存在するの

(60) 嚴滄浪『詩話』謂：「盛唐諸公〔人〕，唯在興趣。羚羊挂角，無跡可求。故其妙處，透徹〔徹〕玲瓏，不可湊拍〔泊〕。如空中之音，相中之色，水中之影〔月〕，鏡中之象，言有盡而意無窮」。余謂：北宋以前之詞，亦復如是。然滄浪所謂「興趣」，阮亭所謂「神韻」，猶不過道其面目，不若鄙人拈出「境界」二字，爲探其本也。

(61) 滄浪之所謂「興趣」，似偏重在感受作用本身之感發的活動，阮亭之所謂「神韻」，似偏重在由感興所引起的言外之情趣，至於靜安之所謂「境界」，則似偏重在所引發之感受在作品中具體之呈現。（『王國維及其文學批評』333頁）

だ。このような詩的感動のメカニズムを「含蓄」としてとらえた、蘇東坡→姜白石と展開される議論がすでにあり、嚴羽も恐らくそれを踏まえる⁶²。

と言われ、また「神韻」については、

その説は、過去の詩論では、印象批評の體系化を試みた唐の司空圖の『二十四詩品』と、禪宗的思辨を文學論に適用した宋の嚴羽の『滄浪詩話』にもっとも近い血縁をもっている。〔中略〕それは、(一) 心理状態における平靜の尊重。(二) 鳥瞰的姿勢。(三) 断定せず、ある種のアンビグイティを残すこと。(四) 物象との不即不離な態度。(五) 淡泊さと清遠さを愛すること等等である⁶³。

と言われる。また、「興趣—神韻—境界」の比較と並んで、刪稿第13則には、「氣質を言い、神韻を言うは、境界を言うに如かず。境界有るは、本なり。氣質・神韻は、末なり。境界有りて二者之に隨う」とも述べられている。

「境界」が他の批評術語とどのような関係にあるかは別の大きな問題であり、それを批評史の観点から本稿で取り上げることはできない⁶⁴。ただ、これまでの研究が「境界」のもつ「直接性」にのみ着目して、個々の作品解釋の妥當性およびそれに由來する批評史的立場づけを考察するに止まり、それがもつ「無限性」を閑却して、「無誤謬性の必然的不完全性」に一方の根據を置く批評體系の構築の可能性について考察してこなかったことは明らかである。それに關連して言えば、王國維は第18則において、

ニーチェは「あらゆる文學のうち、私は血によって書かれたものを愛する」といった。後主の詞は、まことにいわゆる血によって書かれたものである。宋の道君皇帝〔徽宗〕の「燕山亭」詞もいささかこれに似ている。しかし道君皇帝が自分の運命や境遇の不幸を述べるに止まるのに對して、後主の方はあたかも釋迦やキリストと同様、人類の罪惡をわが身に引き受ける考えを持っており、そのレベルの大小はもとより異なっている⁶⁵。

と述べているが、ここに引かれたニーチェは『ツァラトゥストラはかく語りき』の一節、「いっさいの書かれたもののうち、わたしはただ、血をもって書かれたもののみを

62) 中國文明選13『文學論集』290頁(荒井健解説)、朝日新聞社、1972年。

63) 高橋和巳譯注『王士禛』18頁(中國詩人選集二集13)、岩波書店、1962年。

64) 「境界」説に關する代表的論考については、姚柯夫編『《人間詞話》及評論彙編(王國維研究資料)』書目文獻出版社、1983年、等を参照されたい。

65) 尼采謂:「一切文學、余愛以血書者」。後主之詞、眞所謂以血書者也。宋道君皇帝「燕山亭」詞亦略似之。然道君不過自道身世之戚、後主則儼有釋迦・基督擔荷人類罪惡之意、其大小固不同矣。

愛する。血をもって書け。そうすれば君は知るであろう、血が精神であることを⁽⁶⁶⁾」の英語譯に基づいている。従来、この一則は李煜に關する批評として、「血によって書かれた」という一句に注目が集まるのだが、これが『ツァラトゥストラはかく語りき』の言葉である以上、さらに二つの點に注意せざるを得ない。一つは「『ツァラトゥストラ』という作品の混沌とした性格⁽⁶⁷⁾」である。この點については、ベンヤミンの、

ある作家が自分の考えを斷章のかたちで語っているという事實を、この作家の體系的な志向性を否定する證據として認めることなど、結局は誰もしないだろう。たとえばニーチェは斷章のかたちで書いたし、それに加えて體系の敵と自稱しているが、それにもかかわらず彼はみずからの哲學を、主導的な諸理念に従って包括的かつ統一的に考え抜き、最後にはみずからの體系を書き始めていた⁽⁶⁸⁾。

という指摘を念頭に置くことが大切だろう。いま一つ重要なことは『ツァラトゥストラはかく語りき』がその冒頭において、駱駝・獅子・小兒という「精神の三様の變化」を展開していることである。

そこでは、重荷をになう「駱駝」は義務と禁欲を意味し、尊敬に値するものに服従し、積極的に學ぶ精神である。それは、「汝なすべし」の戒律に従う時代である。が、砂漠にはいったとき、駱駝は「獅子」に化する。獅子は自由を奪取し、孤獨に堪え、みずから主たろうとする。かたく結ばれていた尊敬と服従のきずなをとき、「われ欲す」の自由精神にはいる。批判、戦闘の時代である。しかし、獅子は、これからの創造のために自由を確保しただけである。新しい諸價値の創造は、かれの手にあまる。こうしてニーチェは次の段階をいうのである。「わたしの兄弟たちよ。獅子さえ行なうことができなかつたのに、小兒の身で行なうことができるものがある。それは何であろう。……小兒は無垢である。忘却である。新しい開始、遊戲、……「然り」という聖なる發語である。そうだ、わたしの兄弟たちよ。創造という遊戲のためには、「然り」という聖なる發語が必要である⁽⁶⁹⁾」。

これを王國維の「三種類の境界」と重ね合わせるのは決して無理ではない。「昨夜西風 碧樹を凋す。獨り高樓に上り、望み盡くす 天涯の路」という第一の境界は、明らかに「尊敬に値するものに服従し、積極的に學ぶ精神」である。「衣帶漸く寬きも終に悔いず、伊の爲なれば人は憔悴するに消得す」という第二の境界は、「われ欲す」の

(66) 翻譯は、手塚富雄『ニーチェ』97頁（中公パックス「世界の名著」57，中央公論社，1978年）による。

(67) 同前解説39頁。

(68) 『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』79頁。

(69) 手塚富雄『ニーチェ』解説38～39頁。

自由精神」が存分に發揮された時期であると言えよう。「衆裏 他を尋ぬること千百度、頭を回らせて驚見すれば、那の人は正に在り、燈火闌珊たる處」という第三の境界については、「獅子さえ行なうことができなかったのに、小兒の身で行なうことができるものがある」というニーチェの主張と、李煜について述べた「詞人とは、彼の「赤子の心」を失わない人物である」（第16則）という王國維の主張とを比べてみれば、兩者の共通性を見出すことはむしろ容易ではないだろうか。少なくとも「三種類」の段階を考えるという數字上の發想を『ツァラトゥストラはかく語りき』から學んだことは大いに考えられる⁷⁰⁾。

本題に戻ることにする。ベンヤミンに倣って言えば、そもそも「境界」において、ベンヤミンが「反省媒質」に見出したような「無限性」を想定する必要があるのかという疑問の聲が上がることは十分豫想できるのだが、これはたんに詞（ひいては文學）の批評に止まる問題ではなく、彼の歴史研究のスタイルをどう捉えるか、ということつまり、彼の學問のスタイルをどう捉えるかということと密接に關係していることを強調しておかねばならない。この問題についてはすでに考察を試みたことがある⁷¹⁾ので改めて詳しく述べることは控えるが、ベンヤミン自身との關連について言えば、

19世紀のバリを扱ったベンヤミンの『パサージュ論』（＝近代の記憶）は引用文で作られたテキストであり、王國維の『觀堂集林』（＝中國の記憶）は緻密な考證に支えられた研究論文集である。たしかに兩者の性格は違う。しかし前者が「近代」をとらえようとする思考様式と、後者が中國をとらえようとする思考様式は、いずれもアドルノが言うところの「ミクロロジー」（今村〔仁司〕氏によれば、ミクロの事實をさらに微細に分析して、その極限においてミクロ的事實のなかに映し出されてくるマクロ的世界の精髓を把握すること）によって貫かれている。「近代」と「中國」はともに途方もなく大きな対象である。その兩者がほぼ同じ時期に、しかも等しく「ミクロロジー」によって考えられようとしたことには驚かざるをえない⁷²⁾。

(70) 『人間詞話』とニーチェとの關わりについて、佐藤武敏『王國維の生涯と學問』（風聞書房、2003年）は、「『人間詞話』に西洋の哲學者の名が見えているのは第十八則だけで、〔中略〕ニーチェのこのことばは『ツァラトゥストラはかく語りき』第一部第七篇「讀書と著作」でいっていることである。これはニーチェが一切の著作で作者が心血を以て書いたものを愛するということである。したがって境界説と直接かかわりがあるものではない」（156頁）と述べるに止まる。

(71) 拙稿「王國維の國學——記憶よ、語れ。」（狹間直樹編『西洋近代世界と中華世界』、京都大學學術出版會、2001年）参照。

(72) 同前254頁。

ということは確かだと思う。王國維がいわゆる通史を書かなかったことは注目すべきことであるが、『宋元戲曲考〔史〕』のタイトルをめぐるエピソードは、彼の學問のスタイルを考える上できわめて示唆的である。王國維の代表的な論文のタイトルを見ると、「簡牘檢署考」（1912年）、「明堂廟寢通考」（1913年）、「鬼方昆夷獫狁考」「生霸死霸考」（1915年）、「魏石經考」「漢魏博士考」（1916年）、「太史公行年考⁽⁷³⁾」「殷卜字中所見先公先王考」（1917年）、「西胡考」（1919年）、「兩浙古刊本考」「五代兩宋監本考」（1922年）、「西遼都城虎思斡耳朵考」「韃靼考」（1925年）、「金界壕考」（1927年）など、「考」を末字とするものはきわめて多いが、反對に「史」を末字とするものは無い。周知のように、『東方雜誌』第9卷10期（1913年4月1日出版）に、「不准轉載」という但し書きを附されて、「宋元戲曲史」というタイトルで連載が始まった王國維の論考は、1915年、同じタイトルで單行本として出版された。これについて、王國維自身は繆荃孫に宛てた書簡（1913年1月5日）の中で、

近ごろ商務印書館のために「宋元戲曲史」を作り、まもなく脱稿します。全部で十六章に分かれています。原稿料は千字につき三元で、合計五萬餘字ですから、二百元を得るにすぎません。ただこの四、五年の間に研究して得たこと、手ずから逐一記して頭の中に蓄えたものを、これによって一冊の書物に仕立てることができます。そうでなければのびのびになり、いつまでたっても仕上げることはできないでしょう。思うにその中の資料はすべて一人で集めたものであり、解説もすべて自分で明らかにしたものです。將來なお書名を改め、卷數を編定して、別途みずから刊行するつもりです⁽⁷⁴⁾。

と述べている。ここで目を引くのは、「將來なお書名を改め」云々という一句である。王國維は明らかに不満を示している。王國維の死後、羅振玉が『海甯王忠愍公遺書』を編纂した際に『宋元戲曲考』に改めたのは、「實に作者の初衷に出づ⁽⁷⁵⁾」であったという。「史」を「考」に改める——これはある意味で王國維の學問の本質を一字で表していると言えなくもない。すなわち次のように解釋できるのではあるまいか。「史」が「連續性」を生み出すものであるのに對し、「考」は「直接性」に止まる。しかし「考」

(73) 『學術叢編』に掲載した時は「太史公繫年考略」であったが、『觀堂集林』に収める際に改められた。

(74) 「近爲商務印書館作宋元戲曲史、將近脱藁、共分十六章。潤筆每千字三元、共五萬餘字、不過得二百元。但四五年中研究所得、手所疏記心所儲藏者、借此得編成一書、否則荏苒不能刻期告成。惟其中材料皆一手蒐集、說解亦皆自己所發明。將來仍擬改易書名、編定卷數、另行自刻也」（『王國維全集 書信』33～34頁、中華書局、1984年）。

(75) 陳鴻祥『王國維年譜』147頁、齊魯書社、1991年。

は、「史」が一見説得的に開陳する「連続性」が隠し持つ、歴史全體のために何らかの役割を個別の事實に強制するという宿痾から自由であることによって「無限性」を保持するのだ、と。この「無限性」とは、ベンヤミンが、

シュレーゲルとノヴァーリスにとって反省の無限性とは、まずなによりも、進行（Fortgang〔繼續〕）の無限性ではなくて、連關（Zusammenhang）の無限性である⁷⁶。

と言うように、何よりも「連続性（＝繼續性）」から峻別されるものである。さらには、「史」と「考」の本質的な相違を、

決定的なことは、認識から認識への連続的な流れではなく、むしろ個々の認識そのものが持つ跳躍力、ということだ⁷⁷。

というベンヤミンの言葉によって際だたせることもできるだろう。『人間詞話』において王國維が重視したのは、「個々の認識そのものが持つ跳躍力」だと言って差し支えないが、この「跳躍力」は個別の「直接性」とともに、「連続性」とは異なる「無限性」を備えていたのである。その點が、一見よく似ているようでありながら、舊來の詩話や詞話が積み重ねてきた「曖昧さ」とは一線を劃するゆえんである。そうした思考のスタイルは歴史研究において本格的なものとなり、「史」を拒み「考」を選ぶ態度として一貫しているのである。こうした點からも、王國維の哲學研究・文學研究・歴史研究を切り離して考えることはできない。この三者もまた「直接性」と「無限性」を併せ持つものとして王國維の「境界」を創出しているのだから。

『人間詞話』が「今日に至ってもなお人々から重視される」ことはたしかに喜ばしい。しかし、『人間詞話』を「回歸」と考えることはできない。もしもそれを體系構築から印象批評への後退とみなすのであれば、それは王國維ではなく、讀者が後退しているということである。

これまでと同じく、ベンヤミンを通じて王國維を考える作業を試み、今回は『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』を通じて『人間詞話』における體系というもののある方を考えてみた。ただ、直接のきっかけはベンヤミンの『パサージュ論』を關する次のような問いかけである。

⁷⁶ 『ドイツ・ロマン主義における藝術批評の概念』48頁。

⁷⁷ 「短かき影・符丁」149頁（『ベンヤミン著作集』10、晶文社、1979年）。ちなみに原文は、“Nicht der Fortgang von Erkenntnis zu Erkenntnis ist entscheidend, sondern der Sprung in jeder einzelnen Erkenntnis selbst.”である。

『パサージュ論』は、一見そうみえるほどに、「不在の作品」のための単なる準備作業なのであろうか。ここに集められた資料（引用文）は、「作品」のための単なる資料なのだろうか。

むしろ逆に、それらは、そのひとつひとつが「作品」なのではないだろうか。不在の作品が豫定されていたらしいのは確かであるが、ベンヤミンの精神の傾向ないしは體質からして、ライフワークだの首尾一貫した体系的形式をもつ著作だのといったものがベンヤミンの手から生まれたとは想像しがたい。そうではなくて、覺書の斷片や引用文の集積自身が、ベンヤミンの本來の傾向にぴったりと適合しているのであって、外見上「草稿」にみえる『パサージュ論』全體がそのままひとつの「作品」であると考えたほうがいいのではないだろうか⁽⁷⁸⁾。

今村氏は『パサージュ論』のことを「未完成の形をとる完成作品とさえ言えるであろう⁽⁷⁹⁾」という。これは作品において「無誤謬性の必然的不完全性」を實踐することにはほかならない。斷片であるということはそうした意味を持ち得るのだ。はたして『人間詞話』ではどうだろう——これが試みの發端であった。王國維の學問のスタイルを考える一助となれば幸いである。

(78) 今村仁司『ベンヤミンの〈問い〉——目覺めの歴史哲學』8頁、講談社選書メチエ37、1995年。

(79) 同前10頁。

断片であるということ

『教育世界』に発表された王國維の論文一覧

就倫理學上之二元論	光緒30年 (1904) 第2期 1～10頁 第3期 1～7頁 第4期 1～8頁	後の「論性」。
教育偶感二則	光緒30年 第5期 2～6頁	
論叔本華之哲學及其教育學說	光緒30年 第7期 1～14頁 第9期 1～10頁	
國朝漢學派戴阮二家之哲學說	光緒30年 第8期 11～20頁	
紅樓夢評論	光緒30年 第8期 73～79頁 第9期 79～85頁 第10期 81～86頁 第12期 71～78頁 第13期 73～78頁	
書叔本華遺傳說後	光緒30年 第11期 1～7頁	
教育偶感	光緒30年 第13期 1～4頁	
釋理	光緒30年 第14期 1～8頁 第15期 1～7頁 第18期 1～6頁	
叔本華與尼采	光緒30年 第16期 1～12頁 第17期 1～8頁	第17期のタイトルは「叔本華與尼采學說之關繫」。
德國哲學大家叔本華氏 (肖像) 贊	光緒30年 期は未詳。	肖像の裏に「光緒二十九年八月」と記した贊がある。
德國哲學大家汗德氏 (肖像) 贊	光緒30年 期は未詳。	肖像の裏に「光緒二十九年八月」と記した贊がある。
論近年之學術界	光緒31年 (1905) 第1期 1～6頁	
論新學語之輸入	光緒31年 第4期 1～5頁	
論平凡之教育主義	光緒31年 第5期 1～3頁	
周秦諸子之名學	光緒31年 第6期 1～4頁 第8期 1～8頁	

論哲學家與美術家之天職	光緒31年 第 7 期 1 ~ 4 頁	
教育小言十二則	光緒32年 (1906) 第 1 期 1 ~ 6 頁	
奏定經學科大學文學科大學章程書後	光緒32年 第 2 期 1 ~ 6 頁	
人間詞甲稿	光緒32年 第 7 期 79 ~ 94 頁	
靜庵詩稿	光緒32年 第 8 期 81 ~ 92 頁	
原命	光緒32年 第 11 期 1 ~ 7 頁	
去毒篇	光緒32年 第 13 期 1 ~ 5 頁	
紀言	光緒32年 第 19 期 1 ~ 3 頁	
教育普及之根本辦法	光緒32年 第 20 期 1 ~ 6 頁	
教育小言十則	光緒32年 第 21 期 1 ~ 5 頁	
文學小言	光緒32年 第 23 期 1 ~ 7 頁	
屈子文學之精神	光緒32年 第 24 期 1 ~ 6 頁	
教育小言	光緒33年 (1907) 第 1 期 1 ~ 5 頁	
古雅之在美學上之位置	光緒33年 第 2 期 1 ~ 7 頁	
人間嗜好之研究	光緒33年 第 4 期 1 ~ 6 頁	
論小學校唱歌科之材料	光緒33年 第 6 期 1 ~ 2 頁	
自序	光緒33年 第 6 期 3 ~ 6 頁	
教育小言十則	光緒33年 第 8 期 1 ~ 4 頁	
自序二	光緒33年 第 10 期 1 ~ 3 頁	

断片であるということ

書幸氏湯生英譯中庸後	光緒33年 第18期1～6頁 第20期1～7頁 第21期1～3頁	
人間詞乙稿序	光緒33年 第19期1～2頁	署名は「樊志厚」だが、王國維の作とされる。
人間詞乙稿	光緒33年 第19期75～85頁	

※ 『教育世界』は光緒30年（1904）の第1期（總第69號）より王國維が主編となる。ここでは年ごとに『教育叢書』としてまとめられたものから、冒頭に「王國維」と署名のある文章だけを取り上げて、その期數と頁數を記した。なお『教育叢書』は京都大學人文科學研究所が所藏するものを使用した。無署名だが、王國維の手になる可能性がある文章については、佛維校輯『王國維哲學美學論文輯佚』（華東師範大學出版社，1993年）に詳しい。